16e ANNÉE (2e SÉRIE). **No 47.** 22 NOVEMBRE 1894.

L'AMI DU CLERGÉ

REVUE DE TOUTES LES QUESTIONS ECCLÉSIASTIQUES

DOGME, MORALE, LITURGIE, DROIT CANON, ÉCRITURE SAINTE, PATROLOGIE, HISTOIRE SACRÉE. — LÉGISLATION CIVILE-ECCLÉSIASTIQUE. — PASTORALE, PRÉDICATION, CATÉCHISMES. — BIBLIOGRAPHIE

DIRECTEUR : **A. DENIS**, Chanoine, ancien secrétaire général de l'Evêché de Langres | RÉDACTEUR EN CHEF : **F. PERRIOT**, Ancien supérieur du Grand-Séminaire de Langres

Paraît à Langres, tous les jeudis

L'abonnement, pour tout l'univers, est de 15 fr. avec le Supplément : L'AMI DU CLERGÉ PAROISSIAL *de 10 fr. sans le Supplément.*

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le chanoine DENIS, directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison Saint-Pierre, rue Sainte-Barbe, à Langres (Haute-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — J ai toujours lu avec grand plaisir, et aussi, je l'espère, avec quelque profit pour moi-même, vos lumineux commentaires sur les Encycliques de Léon XIII, car, à la sûreté de la doctrine, ils unissent une clarté parfaite et une parfaite modération.

Je viens de lire dans l'*Univers* votre réponse à une Consultation au sujet du document pontifical du 16 février 1892, relatif aux « choses de France. » J'en ai été également fort satisfait. Toutefois, permettez-moi de le dire, j'ai regretté de ne pas trouver dans cette consultation une définition bien claire et bien précise de ce que l'on doit entendre par « l'acceptation de la République. » Il me semble pourtant que ce point est important, et que c'est faute de s'entendre à ce sujet que les catholiques se sont divisés, plusieurs donnant à ce mot une interprétation erronée, peu conforme aux intentions de Léon XIII et de nature à éloigner de l'obéissance due aux enseignements du Souverain-Pontife, en exagérant la portée de ces enseignements. Quelques-uns n'ont même pas craint de traiter de « réfractaires » et, pour ainsi dire, d'hérétiques et de schismatiques ceux qui n'acceptaient pas leur interprétation plus ou moins autorisée, ce qui n'était pas fait pour ramener la concorde et la paix. Il importerait donc de bien préciser.

Quant à moi, voici quelle est ma pensée. Je vous serai très obligé, Monsieur le Supérieur, si vous vouliez bien la rectifier, autant que besoin sera.

Il me semble que l'acceptation de la République qui nous est demandée ressemble, en quelque manière, à ce qui se passe entre les gouvernements divers qui se partagent le monde. Quand les puissances étrangères reconnaissent un gouvernement de fait, quand elles accréditent auprès de lui leurs ambassadeurs, quand elles ne refusent pas de conclure avec lui des traités de commerce, quand elles ont pour lui les procédés que se doivent réciproquement les nations civilisées, cela n'implique nullement une entente cordiale et l'approbation de l'origine et des actes de ce gouvernement. Mais cela suffit pour maintenir les relations pacifiques entre les Etats, et il n'est pas nécessaire pour obtenir cet heureux résultat d'aller jusqu'à une alliance offensive et défensive, que déconseillent peut-être des raisons très graves et très sérieuses.

De même, il me paraît certain qu'en nous demandant d'accepter la République, le pape n'a jamais exigé de nous de sacrifier nos préférences théoriques pour telle ou telle forme de gouvernement, ni de mettre à néant nos souvenirs, ni de renoncer à nos espérances, mais seulement de reconnaître ce gouvernement de fait, de lui obéir en tout ce qui n'est pas contraire à la loi de Dieu, et de ne point nous révolter contre lui.

C'est ce que disait Mgr Perraud à son retour de Rome dans son allocution du 12 novembre 1893 :

« Par l'ordre général de la société, je suis tenu de me soumettre à ce pouvoir du magistrat qui, armé du glaive, a charge de faire respecter la loi et d'imprimer aux méchants une crainte salutaire. Mais je ne suis pas obligé de lui livrer, ni le sanctuaire de ma conscience, ni les sentiments intimes de mon cœur. Je puis, sans manquer à aucun de mes devoirs civiques, demeurer maître de mes convictions et de mes affections. »

L'acceptation de la République n'est donc pas un assentiment de l'esprit et du cœur à la forme républicaine, ni l'acceptation de toute la législation impie et inique dont on veut chez nous faire le patrimoine intangible et irréductible de ce gouvernement. C'est cependant ce que pourrait faire croire une expression malheureuse, que je regrette vivement de voir employer, celle d' « adhésion franche et loyale, » qui prête à l'équivoque, et qui, à cause de cela même, a été désapprouvée dès le principe, même par de très sincères républicains, en même temps qu'elle effarouchait nombre de catholiques plus ou moins attachés aux institutions monarchiques. Il en est de même du mot « ralliement, rallier, » qui signifier se rapprocher pour agir de concert.

Pour moi j'adhère fermement aux enseignements de l'Eglise, et je me rallie aux pasteurs que Notre-Seigneur lui a donnés, parce que, comme l'a dit encore Mgr Perraud, « à l'égard de l'autorité qui est personnifiée dans le successeur de Pierre, l'obéissance purement extérieure serait insuffisante. » D'où il est facile de conclure qu'elle suffit à l'égard d'autres autorités purement humaines.

Notez qu'à la suite de ce discours, Léon XIII a fait écrire à Mgr Perraud par un de ses secrétaires intimes pour lui témoigner « ss haute et pleine satisfaction. »

J'adhèrerais encore volontiers à une République chrétienne comme celle de l'Equateur, et je me rallierais non moins volontiers à ceux qui la gouvernent pour travailler avec eux, selon mon pouvoir, au bonheur de mes concitoyens. Mais quant à la République athée dont les juifs et les francs-maçons ont doté la France, je crois remplir tous mes devoirs envers elle en l'acceptant, ou pour parler plus juste, en la subissant, autant de temps que Dieu la conservera pour nos péchés.

Si c'est seulement cela que le pape demande, comme je le crois malgré certains commentateurs, je serais on ne peut plus heureux de l'apprendre d'une bouche autorisée comme la vôtre, Monsieur le Supérieur, et je serais plus heureux encore que votre réponse fût assez

publique pour rallier cette fois tous les catholiques et les amener unanimement à accepter le gouvernement établi et à combattre la législation funeste et les hommes néfastes qui conduisent aux abîmes notre cher et malheureux pays.

R. — La lettre qui précède émane d'un prêtre éminent, fort au courant des questions politiques et sociales, et appartenant à la phalange des ecclésiastiques qui, conformément aux désirs et aux recommandations réitérées du Souverain-Pontife, croient que la mission du prêtre ne se borne pas à administrer les sacrements. Il est de ceux qui, tenant la clef de la science, entendent bien ne pas en fermer la porte aux profanes. Ses préoccupations au sujet de la question présente ont pour ce motif une plus grande portée.

Notre vénéré confrère nous donne des éloges dont nous ne devons prendre pour nous que la plus mince partie. Tout ce que nous pouvons revendiquer dans les travaux qu'il veut bien louer, c'est d'avoir lu attentivement et de manière à en pénétrer le sens exact les documents pontificaux, pour en exposer ensuite la doctrine aussi clairement que nous avons pu le faire. Nous nous sommes tenus à dessein renfermé dans le texte même de ces importants enseignements dans la crainte qu'en y mêlant nos pensées particulières nous ne leur fissions tort en les défigurant par des interprétations personnelles. En particulier, nous avons évité de dire d'une manière plus précise en quoi consiste l'*acceptation* de la République parce que nous n'aurions pu tracer les limites de cette acceptation à l'aide des paroles mêmes du Souverain-Pontife. Maintenant encore nous ne voudrions pas nous aventurer trop loin sur ce terrain délicat. Toutefois la lettre de notre éminent confrère contenant plusieurs points qu'il est possible d'éclairer à l'aide des documents pontificaux, nous lui en dirons en toute simplicité notre avis.

I. Que l'acceptation de la République « n'implique nullement l'*approbation* de l'*origine* et des *actes* du gouvernement, » c'est un point sur lequel il ne saurait y avoir aucun doute. Léon XIII s'en est expliqué très clairement. — Au sujet de l'origine, il a mentionné « les crises violentes, trop souvent sanglantes, » qui ont fait disparaître les gouvernements précédents (Encycl. aux Français). Dans un article de l'*Osservatore Romano* dont nous avons reproduit la doctrine évidemment conforme à la pensée du Souverain-Pontife, il est distingué dans l'établissement des formes nouvelles trois phases dont la première est celle de la sédition et de la violence. Pendant cette période la révolte contre l'autorité légitime est un crime auquel doivent s'opposer et le gouvernement et tous les défenseurs de l'ordre. La nécessité sociale qui exige ensuite l'acceptation du gouvernement de fait issu de l'émeute n'en justifie pas la première origine. — Quant aux actes, non seulement le Souverain-Pontife ne demande pas qu'on les approuve tous, quels qu'ils soient, mais il dit expressivement « qu'en France, depuis plusieurs années, divers actes de la législation ont procédé de tendances hostiles à la religion et par conséquent aux intérêts de la nation, » que « tout dissentiment politique mis à part, les gens de bien doivent s'unir comme un seul homme pour combattre, par tous les moyens légaux et honnêtes, ces abus progressifs de la législation. Le respect, ajoute-t-il, qu'on doit aux pouvoirs constitués ne saurait l'interdire : il ne peut importer, ni le respect, ni beaucoup moins l'obéissance sans limites à toute mesure législative quelconque, édictée par ces mêmes pouvoirs. » Ce devoir concernant la législation s'applique évidemment à toutes les mesures administratives émanées du même esprit et poursuivant le même but. On doit les combattre, comme les lois irréligieuses, par tous les moyens légaux et honnêtes.

Mais l' « entente cordiale » ne pourrait-elle pas s'établir entre les catholiques et les membres d'un gouvernement de fait, même issu de l'émeute et auteur de lois anticatholiques ? Pourquoi pas, si ces membres du gouvernement sont sincèrement disposés à revenir sur les lois et les mesures antireligieuses, s'ils veulent sérieusement faire réparation aux catholiques pour les torts que leur gouvernement s'est précédemment donnés à leur égard ? Mais si, au lieu de redresser les torts, les membres du gouvernement ne songent qu'à les aggraver, ce n'est plus l'entente cordiale qui s'impose et que le pape nous impose à leur égard ; c'est, sur tous les points où ils poursuivent cette œuvre néfaste, l'opposition *légale et honnête*. Il faut, par tous les moyens que la constitution nous met entre les mains, sauvegarder contre eux les intérêts de la religion et les vrais intérêts de la nation. En pareil cas, un député catholique ne doit pas hésiter à voter contre un ministère au risque de le faire tomber. Un électeur ne doit pas hésiter à voter et à faire voter contre un candidat qui se déclare prêt à maintenir la législation antireligieuse, à plus forte raison s'il prétend aggraver encore cette législation : voter pour un tel candidat sur des déclarations de cette nature, c'est approuver la législation que le pape condamne et se mettre en opposition avec l'une des deux moitiés de son enseignement et de sa direction.

II. Il est bien vrai que « le pape n'a jamais exigé de nous de sacrifier nos préférences *théoriques* pour telle ou telle forme de gouvernement. » Il fait expressément cette réserve. Nous pouvons avoir une préférence théorique pour telle forme de gouvernement comme étant meilleure en soi d'une manière absolue et comme étant relativement meilleure pour notre nation. Dans cet ordre spéculatif d'idées, le Souverain-Pontife nous laisse une entière liberté.

Il ne nous ordonne pas « de mettre à néant nos souvenirs. » Nous pouvons même ajouter aux souvenirs de sincères regrets.

Mais pouvons-nous conserver des espérances en opposition avec la forme actuelle du gouverne-

ment? Oui et non. Oui, si ces espérances peuvent se réaliser par des moyens légaux et honnêtes. Non, si elles ne le peuvent de cette manière : c'est ce qui ressort de la doctrine du pape et des données de la loi naturelle. Il n'est pas permis de faire du mal pour qu'il en arrive du bien : *Non sunt facienda mala ut eveniant bona.* L'action prohibée par la loi divine ne saurait être employée pour amener l'avènement d'un gouvernement meilleur : la fin ne saurait justifier le moyen. Par la même raison, il n'est pas permis d'avoir des espérances dont la réalisation supposerait l'emploi de ces moyens criminels.

Ainsi ne doit-on pas espérer dans la sédition violente qui est un crime social et que le Souverain-Pontife a plusieurs fois condamnée dans ses Encycliques sur les matières politiques et sociales.

Il ne faudrait pas non plus espérer sur certaines coalitions avec les ennemis de l'ordre social dont on accepterait le concours pour renverser le gouvernement actuel, sauf à bénéficier, pour le gouvernement de son choix, du désarroi dans lequel on aurait ainsi précipité la nation. Car c'est un mal que de livrer ainsi l'ordre social à ses ennemis, quand même on se persuaderait que ce ne serait que pour un temps et qu'on espèrerait y pourvoir mieux ensuite par un meilleur gouvernement. C'est une conséquence du même principe : *Non sunt facienda mala ut eveniant bona.*

C'est encore une espérance immorale que de favoriser le désordre, de pousser aux mesures nuisibles, de ne pas s'employer à prévenir ou à empêcher le mal public, dans la pensée que l'excès du mal contribuera à discréditer la forme de gouvernement que l'on pourra ensuite remplacer par une autre préférable. On fait ainsi le mal ou on le laisse faire quand on devrait l'empêcher, ce qui est contre le principe plusieurs fois rappelé.

Il ne serait guère meilleur d'espérer le renversement du gouvernement établi et l'institution d'une autre forme par le moyen d'une opposition constante et systématique qui ne regarderait jamais qu'à l'origine des propositions pour repousser invariablement toutes celles qui émanent du gouvernement et pour soutenir toutes celles qu'il repousse, dans la pensée de lui rendre impossible l'exercice du pouvoir. C'est en effet mettre de côté le bien public qui doit être la règle de toute action politique, pour mettre à la place l'intérêt ou plutôt les visées d'un parti, ce qui est déjà contraire à la morale. C'est ensuite se résoudre à repousser des mesures salutaires et à en adopter de mauvaises au détriment de la chose publique, ce qui est encore faire un mal pour qu'il en arrive un bien.

Mais si le gouvernement établi se perd lui-même par le mépris des droits de la justice, par des attaques répétées contre la religion, par une mauvaise gestion de la fortune publique, par une conduite persévéramment contraire au bien général, seule raison d'être d'un gouvernement, tout en l'avertissant, tout en combattant sa politique désastreuse, tout en faisant à ses entreprises antireligieuses et antisociales toute l'opposition légale possible, sans se révolter ni fomenter de séditions contre lui, il n'est aucunement défendu d'espérer qu'un jour la nation mieux éclairée reviendra à une forme de gouvernement mieux appropriée à ses besoins et à ses véritables intérêts. Chacun peut, en ce genre, espérer ce qui lui paraît le plus désirable et travailler dans les limites qu'imposent la loi naturelle, la constitution en vigueur et les exigences de la paix sociale, à préparer l'avènement du régime que l'on croit le meilleur. Car alors on ne fait soi-même aucun mal ; on s'oppose même à celui que font les membres d'un gouvernement oublieux de ses plus essentiels devoirs et qui s'obstine à se perdre. On ne saurait être obligé de le sauver malgré lui et pour la perte de la société.

Peut-on aussi espérer le changement de régime d'une action providentielle ou d'évènements imprévus, ou d'un retour de l'opinion, d'une *saute de vent* comme on l'a dit? Ces espérances peuvent bercer bien des esprits. Mais, à part l'action providentielle qui s'exerce en tout et pour tout, sans que nous puissions prévoir quelles seront ses fins et quels moyens elle emploiera, elles ne reposent sur aucun fondement. Et l'espoir en un coup de la Providence, n'étant garanti par aucun engagement de Dieu, ne saurait être que présomptueux.

Dans ce qui précède, nous avons parlé du gouvernement établi comme formant un seul tout avec ceux qui l'exercent et ceux qui le soutiennent, comme si les personnes et la forme ne faisaient qu'un seul être moral. L'état des esprits, chez nous, commande cette identification. Car, dans un pays où les avis restent partagés sur la meilleure forme de gouvernement, chaque forme s'incarne en quelque sorte dans ses partisans et dans leurs chefs, de telle sorte que si les évènements ramenaient aux affaires les partisans d'une autre forme que la forme établie, celle-ci ne tarderait pas à être remplacée par la forme préférée de ceux qui seraient à la tête de la nation. C'est ce qui est arrivé une dizaine de fois en France depuis la Révolution. Mais il n'est pas absolument nécessaire qu'il en soit ainsi. On pourrait facilement admettre que la forme du gouvernement, étant rendue perpétuelle par l'accord de tous, domine toutes les variations de la politique et qu'on voie changer les chefs de la société et les hommes du pouvoir sans qu'il soit fait aucun changement dans la forme établie. C'est ce qui se passe dans un grand nombre d'Etats, presque dans tous, la France faisant presque seule exception dans tout le genre humain.

Il est un autre genre d'identification dont nous devons tenir compte en traitant de l'acceptation de la République. Les auteurs et les partisans des lois dont nous avons à poursuivre l'abrogation,

prétendent que ces lois s'identifient avec la République, qu'elles constituent son patrimoine inaliénable, que ces lois et la République ne forment qu'un seul tout indivisible. Ils en concluent que, pour accepter la République, il nous faut accepter ces lois. D'autre part, des catholiques, peu disposés à accepter la République, admettent comme exacte cette identification et ils en concluent que, ne pouvant accepter les lois impies, nous ne pouvons non plus accepter la République.

Les uns et les autres sont dans le faux. Aucun texte de la constitution républicaine n'inscrit ces lois parmi les dispositions constitutionnelles. Ces lois n'ont d'existence que par le vote des Chambres et la promulgation du président de la République. Ce qu'une législature a fait en ce genre, une autre législature peut le défaire sans aucune atteinte à la constitution républicaine. On peut donc accepter la République sans accepter les lois impies. C'est ce que Léon XIII nous ordonne.

Il n'est pas inutile de remarquer à ce sujet la manière dont Léon XIII entre ici en matière : « Mais, dit-il, une difficulté se présente : « Cette « République, fait-on remarquer, est animée de « sentiments si antichrétiens que les hommes hon- « nêtes, et beaucoup plus les catholiques, ne « pourraient consciencieusement l'accepter. » C'est en réponse à cette objection que le Pape formule l'importante distinction entre « les *Pouvoirs constitués* et la *Législation,* » de telle sorte que cette distinction qui vaut pour les deux classes d'opinions, est néanmoins spécialement offerte aux catholiques éprouvant des scrupules à accepter la République. C'est à eux spécialement que le Pape enseigne qu'il faut accepter la République et les pouvoirs constitués, mais combattre, par les moyens légaux et honnêtes, la législation en ce qu'elle a d'impie et d'antisocial.

Les catholiques doivent donc bien se garder du sophisme par lequel, en leur représentant le mal déjà fait par ceux qui ont exercé le pouvoir législatif et exécutif depuis que la forme républicaine nous a été imposée, on les détourne d'accepter la forme elle-même du gouvernement légal. Avec le Pape, ils doivent accepter les *Pouvoirs constitués,* mais combattre la législation.

Il n'y a pas non plus à tenir compte de la prétention des républicains antireligieux d'identifier la République avec les lois maçonniques. Il ne dépend pas d'eux de changer la nature des choses. Nous acceptons la République avec eux; mais nous luttons contre eux pour la réforme des lois impies. S'ils sont assez intelligents, ils verront bien qu'autant notre adhésion à la République est sincère, autant notre opposition aux lois oppressives de la religion et de la conscience est absolue et irréductible. S'ils persistent à défendre ces lois comme patrimoine de la République et qu'ils nous en refusent persévéramment le retrait, une conséquence découle nécessairement du principe posé par le Pape : écarter des affaires les hommes politiques qui identifient leur personne et leur République avec les lois franc-maçonnes. Mais pour cela, il faut que les catholiques en viennent, par leur organisation et leurs journaux, à exercer sur les élections l'influence qui devrait leur appartenir en raison de leur nombre.

III. Pouvait-on, sans équivoque et sans inconvénient, parler d' « adhésion *franche* et *loyale* à la République? » La nature de cette adhésion étant assez clairement expliquée par le Souverain Pontife, il n'y avait aucun inconvénient et aucune équivoque à la déclarer *franche* et *loyale* dans la mesure et de la manière que le Pape l'exigeait. Malheureusement, cette fois comme bien d'autres, les paroles du Souverain Pontife ont été moins lues et moins approfondies que critiquées par ceux dont elles contrariaient les vues politiques. Et l'expression d'adhésion *franche* et *loyale* a paru signifier tout autre chose que l'acceptation requise : on y a vu la reconnaissance de la République, non seulement comme gouvernement de fait, mais encore comme étant la meilleure et à tout jamais seule forme définitive de gouvernement. C'est une des exagérations qui ont servi auprès de plusieurs à discréditer la parole du Pape, et qu'il importe de faire disparaître.

Mais dès lors que nous devons adhérer à la République, peut-on ne pas entendre qu'il s'agit d'une acceptation *franche* et *loyale,* qui n'ait rien d'hypocrite ni de trompeur? Il n'est jamais permis de mentir en aucune matière, mais particulièrement en une matière si importante pour la religion et pour la société. Ce n'est donc point par elles-mêmes et par leur vrai sens que ces expressions ont pu produire mauvais effet, mais par l'abus qu'on en a fait en les exagérant. Puisqu'elles ont été employées et qu'elles sont absolument vraies, il ne peut être question de les retirer. Mais contre ceux qui les exagèrent, il faut s'appliquer à en donner le vrai sens.

Les noms de « ralliés » et de « réfractaires » sont nés des circonstances. On peut regretter leur apparition dans les controverses actuelles. Trop souvent les noms empêchent de voir les choses et de suivre la raison. Mais, puisqu'ils sont entrés comme monnaie courante dans les échanges de vues sur les questions politiques, il n'y a pas grand mal à les employer pour la valeur que leur donne l'usage. Ils désignent, d'ailleurs, suffisamment bien ceux pour lesquels ils ont été employés. On dit très bien « se rallier à une opinion; » on peut se rallier ou être rallié à une forme politique sans se rallier ou être rallié à la manière de gouverner ou aux personnes de ceux qui détiennent le pouvoir. Un « réfractaire » est celui qui résiste à l'autorité. Le Pape ayant imposé l'acceptation de la République et la lutte contre la législation impie, tout catholique qui refuse de suivre sur l'un ou l'autre point la ligne tracée par le Souverain Pontife, est un « réfractaire » au vrai sens du mot. Il importe peu que présentement on s'en serve exclusivement pour désigner les catholiques qui refusent l'acceptation de la République telle que le

Pape la demande : l'expression ne leur en convient pas moins. Seulement on ferait un usage abusif du mot, on violerait les lois de la justice et de la charité en l'appliquant à des catholiques qui suivraient les instructions du Pape sans aller aussi loin que d'autres, s'il n'était pas absolument certain que ces derniers n'exagèrent pas. De plus, il y a souvent, dans les appellations même justifiées, un caractère désobligeant qui doit engager les catholiques à n'user entre eux que modérément de ce moyen.

IV. Léon XIII n'a défini nulle part s'il demandait une acceptation *joyeuse* ou seulement *résignée* de la République. On conçoit qu'il ne l'ait pas fait. Les sentiments à ce sujet sont si différents ! Que ceux dont la forme républicaine comble les vœux se réjouissent de pouvoir y adhérer, malgré les méfaits dont les législateurs, les ministres et les présidents républicains se sont rendus coupables contre la religion, c'est tout naturel. Mais que des monarchistes, convaincus que la république est en soi moins bonne que la monarchie et surtout qu'elle répond moins bien aux besoins de la France, soient heureux de voir déclarer par le Pape que les circonstances en sont venues à un point où la nécessité sociale leur impose le sacrifice d'accepter le gouvernement qui leur répugne, voilà ce qui serait contre toute raison. Ceux-ci se résigneront pendant que les autres se réjouiront ; chacun mettra dans son acceptation la note qui répond à son état d'esprit. Le concert n'en existera pas moins, et tous ensemble, réjouis ou résignés, unis sur le terrain politique, pourront efficacement revendiquer les droits de la religion, de la famille et des consciences. C'est le but que poursuit le Pape.

V. Nous trouvons dans la lettre de notre éminent confrère une idée que nous avons fréquemment rencontrée ailleurs. Très répandue, elle n'en est pas moins fausse. Il est bon de la signaler et de la réfuter. Cette idée, c'est que la soumission que nous devons au pouvoir serait purement extérieure, comme si la soumission intérieure ne devait pas accompagner l'extérieure. Dès le premier moment, l'apôtre saint Paul nous a enseigné que nous devons être soumis aux puissances, non seulement par crainte de la répression, c'est-à-dire d'une soumission purement extérieure, mais encore par conscience, *propter conscientiam*, c'est-à-dire d'une soumission intérieure. D'ailleurs, sans la soumission intérieure, la soumission extérieure ne serait qu'un mensonge ; elle ne serait ni franche ni loyale ; elle ne serait pas digne d'un chrétien. Dans le cas présent, il faut que l'acceptation extérieure de la République ne couvre pas le dessein dissimulé sous cette apparence de la combattre par des moyens illégaux et malhonnêtes.

La théorie de la soumission purement extérieure aux gouvernements est la suite d'une erreur qui s'est accréditée à la faveur de déclamations éloquentes sur la résistance aux persécutions, aux lois tyranniques, aux ordres injustes. De ce que les persécuteurs et les tyrans pouvaient, sans droit aucun et par abus de leur puissance, torturer les membres sans arriver à faire fléchir l'esprit, on en est venu à dire, sans qu'il y eût à cet enchaînement d'idées aucune nécessité logique, que le prince temporel a puissance sur les corps et non sur les âmes. Puis on a complété l'idée par l'antithèse que l'Eglise a la puissance non sur les corps, mais sur les âmes. La conclusion, c'est que l'Etat n'a droit qu'à la soumission extérieure. Ce sont là des erreurs manifestes. L'Eglise et l'Etat ont pouvoir l'un et l'autre, et sur les âmes et sur les corps, bien que leurs puissances soient de nature différente, et que leurs moyens propres d'action ne soient pas entièrement les mêmes.

Nous ne pouvons donc admettre cette théorie séparatiste et manichéenne au fond qui scinde l'homme en deux parts dont l'une échapperait soit à l'une soit à l'autre des deux autorités qui régissent le monde. Et, en matière d'acceptation de la République, nous pensons que la soumission au gouvernement établi doit être intérieure et sincère, aussi bien qu'extérieure et de pure démonstration.

Mais il ne faut pas confondre cette soumission intérieure et cette adhésion de l'esprit avec le jugement qui ferait préférer la forme républicaine à toute autre, et avec l'affection qu'on peut avoir pour le régime préféré. Elle consiste simplement à se tenir pour lié en conscience au régime établi et pour obligé d'obéir à ses ordres tant qu'ils ne sont pas contraires à la loi de Dieu.

VI. Nous pensons ne nous être écarté en rien, dans ce qui précède, des enseignements du Souverain Pontife et des principes certains de la morale chrétienne. L'acceptation de la République demandée par le Pape se trouve déjà déterminée de bien des manières. Mais il reste encore plusieurs points que nous n'oserions pas résoudre par notre avis personnel.

Le plus délicat, et, à nos yeux, le plus difficile, est celui-ci. Le régime présent doit sa valeur légale et une grande partie de sa force obligatoire aux votes des assemblées constituantes, à l'acceptation soit tacite, soit expresse du pays ; l'autre partie de cette force obligatoire se tire de la raison de bien public qui ne permet pas de compromettre la paix sociale en travaillant à remplacer ce régime par un autre.

Si, par la seule défense des intérêts que menace une mauvaise politique du gouvernement, il arrivait que la forme elle-même fût compromise et qu'elle perdît ce qui en constitue la base légale et sociale, que l'opinion se prononçât contre elle et que le vote d'une assemblée constituante vînt détruire la forme existante et la remplacer, sans aucun bouleversement, par une autre, il ne nous paraît aucunement douteux que les catholiques, même après avoir franchement et loyalement adhéré à la République, ne fussent dégagés de toute obligation envers ce régime. Ils n'auraient pas à la soutenir effectivement de leurs voix, ni à s'abstenir de voter contre elle s'ils le jugeaient bon.

Mais serait-il permis à un catholique monarchiste ou impérialiste de préparer les voies à un évènement de ce genre en travaillant directement à discréditer le régime établi, en se servant de ses fautes réelles pour le battre en brèche, en saisissant toutes les occasions de relever les mérites de la monarchie dans le passé et les espérances qu'elle peut faire concevoir pour l'avenir, en façonnant l'opinion de manière à la disposer favorablement en faveur d'un changement de régime? Un député catholique pourrait-il user de son influence sur ses collègues pour inspirer les mêmes sentiments et former petit à petit un groupe qui pourrait, à un moment donné, être maître de la situation et faire adopter légalement la restauration de la monarchie ou de l'empire? Nous supposons que rien ne se ferait contre les lois, qu'on n'emploierait aucun moyen réprouvé par la morale chrétienne et qu'on ne susciterait aucun trouble.

En faveur de cette manière d'agir, on peut invoquer les raisons suivantes :

On peut d'abord poser en principe ce que dit le Pape dans son encyclique aux Français : « Quelle que soit la forme des pouvoirs civils dans une nation, on ne peut la considérer comme tellement définitive qu'elle doive demeurer immuable, fût-ce l'intention de ceux qui, à l'origine, l'ont déterminée. »

On peut ajouter dans le même sens que la constitution républicaine qui nous régit admet en principe les modifications; que, s'il a été pourvu par un vote d'assemblée constituante à ce que la forme républicaine ne fût pas sujette au changement, un autre vote ayant la même autorité et formulé de la même manière peut annuler celui-là, mettre en question la forme républicaine, la rejeter et la remplacer par une autre. C'est d'une évidence absolue. D'ailleurs le principe de la souveraineté du peuple représenté par ses mandataires élus ne permet pas qu'il soit enchaîné à une forme dont il ne voudrait plus.

Il ne saurait donc être interdit d'espérer, d'appeler de ses vœux et de préparer l'avènement d'une autre forme de gouvernement. Il n'y a rien qui s'y oppose du côté de la fin. Il suffit qu'on n'y emploie que des moyens légaux et licites.

Or, tout est légal et licite dans les moyens détaillés plus haut. La liberté des opinions et de la presse permet à chacun d'exposer, de défendre, de propager ses idées et de leur conquérir les sympathies de manière à créer en leur faveur un mouvement de l'opinion et une majorité législative.

Les armes sont courtoises et fournies par le gouvernement lui-même. Ce sont ses fautes voulues qui servent à le démolir. Les attaques s'appuient sur deux bases solides, la vérité et le bien public : la vérité, puisqu'on ne lui reproche rien qui ne soit mauvais et dont il ne se soit rendu coupable; le bien public, puisqu'on ne l'attaque que parce qu'il le sacrifie et pour l'empêcher de le compromettre à perpétuité.

Si le gouvernement établi et ses partisans veulent le soustraire à ses attaques, ils ont un excellent moyen qui, d'ailleurs, est pour eux de stricte obligation : ils n'ont qu'à gouverner pour le bien public et à respecter la religion et la conscience de leurs sujets. Si donc ils persistent à violer la justice et à combattre la religion, et qu'ils tombent pour cette cause avec leur régime, il sera bien constant qu'ils seront les seuls vrais coupables de ce suicide et de ce parricide.

Cette manière d'agir ne contredit pas l'acceptation franche et loyale de la république. On l'accepte en effet comme gouvernement existant et on ne fait rien d'illégal ou d'illicite pour la renverser. On va même plus loin : en s'opposant à ses méfaits, on la sert beaucoup plus utilement qu'en les encourageant ou en les subissant à l'aveugle; en soulevant constitutionnellement l'opposition contre elle, on l'avertit et on la met en mesure de se défendre par l'adoption d'une meilleure politique. Qu'elle se réforme et se rende supportable : on continuera de lui obéir loyalement comme au gouvernement régulier. Mais qu'elle persiste dans sa mauvaise voie, le bien public exige qu'on la fasse disparaître, si on le peut, par le jeu normal des institutions.

Mais, à ces raisons, qui sont au moins fort spécieuses, on peut en opposer d'autres qui paraissent très graves.

Le Souverain-Pontife, ayant pesé les circonstances et jugé l'état des choses à la lumière des principes de la morale, nous fait une obligation d'accepter la forme du gouvernement établi. Or, ce n'est pas l'accepter véritablement que de saisir toutes les occasions de la discréditer.

Le bien public demande avant tout que le pouvoir soit respecté. Si le pouvoir est constamment harcelé, si l'édifice politique est sans cesse battu en brèche, si les institutions sont chaque jour remises en question, la société est dans une agitation perpétuelle qui nuit à tous les intérêts. Sans aller jusqu'à la sédition ouverte, l'action par laquelle on met directement en péril la forme constituée du gouvernement produit un trouble social que nul n'a le droit de provoquer. C'est donc faire chose illicite que d'attaquer, même sous cette forme, le gouvernement établi.

Pour qu'il fût permis de travailler directement au changement du régime, il faudrait l'existence de deux conditions sans lesquelles les attaques resteront toujours prohibées par la loi naturelle : la première, que les fautes du gouvernement fussent telles que le bien public en fût gravement compromis sans remède possible; la seconde, que cet état de choses fût attribuable au régime lui-même. Si, en effet, le bien public n'est pas gravement et irrémédiablement compromis, la loi naturelle et la raison de bien public exigent qu'on applique le remède sans causer d'agitation dans la société. Et si les fautes ne sont pas imputables au régime, mais seulement aux hommes, il est conforme à l'équité, autant qu'utile à la tranquil-

lité publique, de changer les dispositions des hommes, ou de les remplacer par d'autres mieux inspirés, sans détruire les institutions.

D'ailleurs, il ne saurait appartenir à personne, individu ou groupe particulier, de prononcer que le bien public est ou n'est pas gravement et irrémédiablement compromis. Le Pape seul pourrait trancher la question au double point de vue de la religion et de la morale, parce que seul il a l'autorité voulue pour porter un pareil jugement. Avant donc de travailler, même légalement, à procurer la déchéance du régime établi, le catholique aurait besoin d'une décision suprême du Pape pour pouvoir le faire sans péché.

De plus, pour pouvoir, en conscience, travailler à substituer une forme de gouvernement à celle qui est établie, il faudrait avoir la certitude authentique, et que la forme existante est essentiellement mauvaise, et que la forme à lui substituer est notablement meilleure. Quand il ne s'agit que d'opinions personnelles, on peut se former la conscience sur les raisons que l'on connait et que l'on trouve bonnes. Mais pour déposséder un régime, pour changer la forme de la société il faut qu'un juge sûr ait prononcé sur la valeur relative des deux formes en présence. Un catholique ne saurait, en conscience, s'en rapporter sur ce point à son jugement personnel, même fortifié de celui de ses amis.

En demandant aux Français d'accepter la forme du gouvernement, le Souverain-Pontife, outre qu'il formulait un devoir imposé par la loi morale, avait spécialement pour but de dégager les intérêts supérieurs de la société des compétitions de parti. Le mélange, en effet, de ces intérêts aux questions politiques leur était doublement nuisible : ces intérêts subissaient l'affront d'être de part et d'autre subordonnés aux intérêts politiques qui sont d'ordre inférieur à ceux de la religion, et d'être sacrifiés par raison politique. Or, les attaques systématiques, même légales et motivées, contre le régime, remettent ou maintiennent les choses dans l'état déplorable d'où le Pape a voulu les tirer. Qu'on attaque les lois et les mesures impies, c'est ce que le Pape demande à tous les gens de bien pour lesquels il est facile de s'unir sur ce terrain. Et alors, il ne sera pas possible de reléguer ces intérêts au second plan en réservant la première place aux questions politiques, ni de les sacrifier à des préférences politiques. Il y a des catholiques dans tous les partis politiques : monarchistes, impérialistes, républicains. Qu'il se présente aux Chambres un groupe compact de catholiques de toutes ces nuances pour réclamer l'abolition d'une de ces lois que les catholiques ne peuvent accepter, il sera bien impossible de voir dans cette proposition une manœuvre dirigée contre le régime existant et d'écarter ou de trancher la question par une raison politique. Mais que ceux des catholiques qui sont restés monarchistes ou impérialistes, mettent sans cesse le régime en cause au sujet des justes plaintes et des réclamations nécessaires dont les Chambres et les ministres nous fournissent trop souvent l'occasion, tout ce que nous pourrons tenter contre les lois mauvaises passera pour une attaque contre le régime et sera immanquablement frappé d'impuissance.

Ensuite, un des maux les plus nuisibles aux intérêts catholiques et aux intérêts généraux du pays, ce sont les divisions politiques. S'il est permis, en acceptant la république, de travailler à faire prévaloir un autre régime, chacun se mettra en campagne pour celui qu'il préfère ; il le défendra contre les attaques ; il lui cherchera des recrues et des ressources. Il y aura lutte universelle. Les divisions ne feront que s'aggraver et empêcheront toute entente pour la défense des intérêts religieux et sociaux.

Ces raisons de résoudre négativement la question posée nous semblent beaucoup plus fortes que celles qui appuient la réponse affirmative. A ces dernières, nous répondrions ainsi qu'il suit :

Le Pape affirme que les formes du gouvernement ne sont pas immuables ; mais il ne donne pas à chacun le droit de travailler à les changer.

La constitution républicaine peut être régulièrement changée par une assemblée constituante ; mais il ne s'ensuit pas que chacun puisse agiter le pays pour provoquer un changement de régime.

Les fautes des gouvernements peuvent faire éliminer les gouvernants eux-mêmes ; elles ne donnent pas le droit à chacun de travailler au changement du régime.

En rendant le régime responsable des fautes de ceux qui gouvernent, on va directement contre les déclarations du Souverain-Pontife qui distingue entre les *Pouvoirs constitués* et la *Législation ;* qui dit qu'on peut avoir de bonnes lois avec un régime défectueux ou de mauvaises lois avec un régime meilleur, la qualité des lois dépendant des gouvernants plus que du régime; qui veut précisément qu'on accepte le régime pour en arriver à réformer la législation et non qu'on se serve de la législation mauvaise pour détruire le régime.

Ces réponses nous paraissent très solides. Et nous les trouverions absolument péremptoires s'il n'y avait à l'encontre une raison de grande importance, que voici :

Léon XIII a rappelé à plusieurs reprises que la raison d'être du gouvernement est le bien public ; que c'est la même raison qui crée l'obligation morale d'accepter le gouvernement de fait, quelle que soit son origine, du moment qu'il est en possession légale du pouvoir ; que cette obligation persévère tant que les exigences du bien public le demandent ; d'où il suit que l'obligation cesserait si le bien public était sérieusement mis en péril par la forme même du gouvernement, prise non pas abstractivement, mais concrètement, telle qu'elle se présente chez nous, et que, si les choses n'en sont pas encore venues à ce point que l'obligation d'accepter le régime ait cessé, tout ce qui se fait par ce régime contre le bien public diminue progressivement la nécessité de l'accepter et de le

conserver. Or, parmi les actes contraires au bien public, doivent se classer au premier rang ceux qui ont été faits contre l'Eglise, contre la religion, contre le recrutement du sacerdoce, contre la sainteté du mariage, contre l'éducation chrétienne de la jeunesse, contre la liberté et la possibilité même du ministère ecclésiastique auprès des malades dans les hôpitaux, contre les ordres religieux et contre les communautés vouées au service de Dieu et du prochain.

Evidemment il serait illogique de faire retomber ces méfaits sur le régime qui peut se prêter à un tout autre exercice du pouvoir. De plus, quels que soient les torts d'un gouvernement, il ne saurait être permis d'en faire justice par une guerre maladroite qui, sans remédier à aucun mal, jetterait le pays dans des agitations funestes et le livrerait peut-être aux mains des anarchistes et des socialistes. Le principe réflexe « Faute de mieux, crainte de pire » peut avoir, en pareil cas, son application. En outre, les grands intérêts qu'il s'agit de défendre, ayant dans le Souverain-Pontife leur représentant divinement institué, nous ne croyons pas que les catholiques puissent, en sûreté de conscience, même dans les limites de la légalité, engager une lutte ouverte contre le régime concrété dans un parti rebelle à tous les conseils de la justice et de la sagesse. Mais nous concevons très bien qu'un jour il pourrait arriver que cette lutte devînt aussi nécessaire contre lui que l'est maintenant son acceptation telle que Léon XIII la demande. Cette nécessité ne se déclarera pas sans préambule, du jour au lendemain. Avant d'être évidente et de s'imposer d'une manière obligatoire, elle sera plus ou moins longtemps à l'état de chose qui s'annonce et s'accentue. Ce qui est aujourd'hui absolument certain, savoir que c'est un devoir d'accepter le régime établi, deviendrait de plus en plus douteux.

Il nous serait bien difficile, dans cette hypothèse, de nous prononcer catégoriquement sur la ligne de conduite à suivre. Voilà pourquoi nous n'osons nous prononcer d'une manière absolue.

Mais, en attendant, nous n'avons qu'à imiter l'Eglise et à suivre les recommandations du Pape en travaillant à améliorer la législation, ce qui entraîne l'amélioration du personnel législatif, soit en lui imposant une politique qui ne soit plus antireligieuse et antisociale, soit en usant du suffrage universel pour écarter les hommes politiques qui prétendent identifier les lois antireligieuses avec le régime républicain et incarner en eux la république ainsi comprise.

VII. Outre la question générale dont nous venons de traiter, beaucoup d'applications particulières peuvent offrir des difficultés sur lesquelles nous ne voudrions pas non plus affirmer trop impérieusement notre avis. Nous en signalerons, à titre d'exemple, une seule catégorie.

Comment appliquer dans les élections le principe de l'acceptation du régime joint à celui qui lui est indissolublement uni, de l'opposition à la législation impie ?

En certains cas, il n'y a aucune difficulté. Ainsi entre deux candidats dont l'un accepte à la fois les deux parties du programme conforme à l'enseignement du Pape, et l'autre les rejette toutes les deux, ou n'accepte qu'une partie et rejette l'autre, c'est-à-dire accepte la république et refuse de sacrifier la législation impie, ou bien promet de combattre la législation impie mais refuse d'accepter la forme établie, il n'est aucunement douteux qu'on ne doive voter pour celui qui accepte tout le programme du Pape.

Mais que faire quand les deux candidats n'acceptent chacun qu'une partie de ce programme, l'un républicain se prononçant pour le maintien des loies impies, l'autre hostile aux loies impies refusant d'accepter la république ? Le mieux serait assurément de susciter une troisième candidature qui se poserait sur le terrain de l'Encyclique aux Français. Mais on peut n'avoir pas le candidat voulu, ou, si on le trouve, on peut, en cas de ballottage, être dans la nécessité de choisir entre les deux autres candidats. Et ainsi la question est à résoudre.

A première vue, il semble qu'on doive, sans hésitation, voter pour le candidat hostile aux lois impies. Et en effet les intérêts religieux l'emportent de beaucoup sur la forme du gouvernement. Entre les intérêts religieux et le régime, il y a la même relation qu'entre la fin et le moyen : les intérêts religieux sont la fin, le régime est le moyen. La fin doit l'emporter sur le moyen et lui être préférée.

Mais il faut remarquer premièrement que, malgré ses bonnes dispositions au sujet des lois impies, le catholique se montre animé d'un esprit qui laisse beaucoup à désirer, puisqu'il refuse d'obéir au Pape en matière de morale et de gouvernement de l'Eglise. Il faut ajouter, en second lieu, que son opposition au régime établi compromet, antérieurement à tout acte de sa part, les intérêts dont il se déclare le champion : il entretient le malentendu que le Pape a voulu faire cesser, il donne occasion au gouvernement et aux membres des deux assemblées législatives de regarder comme acte d'hostilité contre le régime la revendication des droits de la justice et de la religion. Il arrive ainsi que son opposition sur le moyen compromet la fin et affaiblit ou même détruit la raison qu'auraient les catholiques de le préférer à l'autre candidat.

En votant pour l'autre candidat, on accomplit la première partie du programme pontifical, mais on va contre la seconde. Au lieu de combattre les lois impies, on les affermit en votant pour un candidat qui s'en déclare le partisan. Ne pourrait-on pas toutefois espérer que, élu avec le concours des voix catholiques, il se montrera au moins modéré sinon juste envers eux ? En tout cas, on témoignera de la sincérité avec laquelle on accepte la république.

Il nous paraîtrait bien difficile, malgré ces rai-

sons, de voter pour le républicain favorable aux lois impies, parce que ce serait implicitement adhérer à ces lois.

Mais devrait-on voter pour le monarchiste ? Ne serait-on pas dans le cas de s'abstenir, puisqu'on ne peut, sans inconvénient, voter pour l'un ou l'autre des candidats ?

Nous ne nous croyons pas assez sûrs pour affirmer comme incontestable aucune de ces trois solutions.

Les hypothèses que nous avons faites sont nettement tranchées ; mais le plus souvent les cas ne se présentent pas avec cette netteté. Il y a du plus et du moins dans l'un et l'autre sens, ce qui rend encore plus incertaine la solution pratique.

Dans un journal politique et pour un cas particulier, nous ne resterions certainement pas dans l'indécision. Nous chercherions dans les circonstances ou dans quelque principe réflexe une raison qui motive notre détermination et nous la ferions valoir avec les autres qui militeraient en faveur de la solution qui nous aurait paru la meilleure. Mais, dans l'*Ami du Clergé*, nous nous renfermons strictement dans la doctrine et les principes. C'est pourquoi nous nous sommes réservés sur les conclusions qui ne nous semblent pas évidentes.

Q. — Confessant journellement des personnes pieuses, il n'est pas rare que ces personnes n'apportent au saint Tribunal que des imperfections. Quelques-unes terminent leur confession par l'accusation d'une faute grave de la vie passée ; d'autres se contentent de la formule suivante : de tous ces péchés et de tous ceux de ma vie passée. Est-ce suffisant ? Ou bien faut-il exiger quelque chose de plus explicite, v. g., des péchés contre telle ou telle vertu ?

R. — Les personnes pieuses qui n'apportent au saint Tribunal que des imperfections ou des fautes douteuses, prennent le parti le plus sûr et le plus avantageux en accusant quelque faute grave de la vie passée dont elles ont la contrition, ou encore en s'accusant d'une manière générale des péchés commis contre telle vertu, tel commandement. La matière du sacrement est alors suffisamment déterminée, au moins *quoad speciem generalem*.

En sera-t-il de même, si elles se contentent d'ajouter : Je m'accuse encore de tous les péchés de ma vie passée ? Cette accusation apporte-t-elle au sacrement une matière suffisante ?

Gury établit une distinction entre la validité et la licité. Il affirme la validité, pour le cas de nécessité, où, v. g., un moribond, un naufragé, ne peuvent déclarer aucun péché en particulier : ce que tous admettent, quand même il s'agirait de fautes mortelles non encore confessées ni pardonnées. Il affirme encore, *saltem multo probabilius*, en dehors du cas de nécessité, *si materia necessaria seu in specie declaranda deficiat*, ce qui est bien le cas des personnes pieuses qui n'ont aucune faute grave à accuser. La raison qu'il en donne, c'est que l'essence des sacrements ne change pas *pro variis casibus*. Ce qui suffit en cas de nécessité doit suffire en tout cas.

Cette dernière conclusion concernant les personnes qui n'ont point de fautes graves à confesser, est rigoureusement défendue par Ballerini. S'appuyant sur le concile de Trente, qui exige la déclaration *spécifique* des seules fautes mortelles, et enseigne expressément que les vénielles peuvent *taceri citra culpam*, il conclut que si l'on n'est pas tenu d'accuser celles-ci quant à la substance, à plus forte raison on n'est pas tenu de les accuser quant au genre, à l'espèce et aux différentes circonstances. Il réfute ensuite les objections que l'on pourrait faire contre cette accusation indéterminée, parce qu'elle n'apporterait aucune connaissance nouvelle au confesseur, parce que celui-ci ne pourrait former un jugement prudent, s'il n'a pas une connaissance particulière de la cause, parce qu'enfin, dans ce cas, on ne voit rien sur quoi porterait directement l'absolution. Il n'est point nécessaire que le confesseur acquière une connaissance spéciale de péchés déjà pardonnés ou seulement véniels, le pénitent n'étant pas tenu de les confesser de nouveau *quoad speciem*. Le jugement du confesseur, qui sait que le pénitent n'a aucune faute grave à confesser, est suffisamment éclairé sur l'état du pénitent, et l'absolution tombera sur une matière certaine et suffisante : donc elle sera valide.

Mais l'absolution ainsi donnée sera-t-elle licite ? Ici, comme le remarque fort bien Ballerini, la licité se prend surtout du côté du confesseur, qui peut absoudre validement, et en même temps illicitement. Quant au pénitent, s'il agissait avec mauvaise foi, il ferait une confession à la fois illicite et invalide.

A cette seconde question, Gury répond encore affirmativement, *saltem probabiliter ;* mais l'affirmative lui paraît beaucoup moins probable que pour la validité. Les raisons sur lesquelles il appuie cette probabilité touchant la licité sont les mêmes que celles qui établissent la validité ; mais elles ne paraissent pas s'appliquer avec autant d'évidence. C'est pourquoi il conclut : « Generatim in praxi expedit (quod et fieri communiter ab omnibus solet) venialia etiam in specie confiteri *ratione directionis a confessario tradendæ.* » Et ce qu'il dit des péchés véniels s'applique aux péchés de la vie passée déjà confessés, et qui ne sont plus matière nécessaire de la confession. (Cf. Gury, Ballerini, t. 2, n. 421.)

Le confesseur fera donc bien, quoi qu'il en soit de la controverse, de s'en tenir à la règle tracée par saint Liguori : « Curet confessarius, si pœnitentem sine peccato vult absolvere, aut eum disponere ad dolendum præsertim de aliqua levi culpa... aut ei insinuare ut confiteatur de aliquo peccato graviori vitæ anteactæ *contra aliquod præceptum :* sufficit enim ut confiteatur in generali absque numero, ut habeat materiam certam super qua inniti possit absolutio. » (Homo Ap. tract. ult. 9. Cf. Prax. Conf. 71, in fine.)

Donc il est plus sûr, et par conséquent du devoir du confesseur, de demander aux personnes pieuses qui n'apportent pas au saint Tribunal une matière suffisante, de leur faire accuser, d'une manière générale, les fautes commises contre telle vertu ou tel précepte. La détermination *quoad speciem generalem* donnera une matière certaine, et aucune de ces pénitentes bien disposées ne se refusera à cette détermination.

Q. — Il y a des pénitents qui veulent à tout prix qu'on les renvoie à huitaine pour l'absolution. Au huitième jour, ces pénitents arrivent au saint Tribunal et se contentent de dire qu'ils n'ont rien fait depuis la dernière confession.

1° Le prêtre peut-il absoudre licitement « sans avoir une idée même confuse » des péchés confessés précédemment?

2° Le peut-il validement?

Une raison qui semble militer en faveur d'une réponse affirmative dans les deux cas, c'est que, lors de la confession, le prêtre a exercé parfaitement ses fonctions de juge : il a entendu la confession du pénitent, il a jugé la gravité de ses fautes et il a imposé la pénitence qu'il jugeait à propos. Il ne lui restait qu'à prononcer la sentence de pardon, sentence qui se trouve différée par la volonté du pénitent, mais que le juge était disposé à rendre.

Au moins dans ce cas, on ne voit pas la nécessité qu'il y aurait d'avoir une idée même confuse des péchés confessés.

R. — On peut répondre affirmativement aux deux questions posées par notre correspondant. La raison qu'il fait valoir est suffisante. Le confesseur a entendu la confession du pénitent, il a porté son jugement, imposé la pénitence qui a été acceptée, il était disposé à donner l'absolution, et il l'aurait donnée aussitôt si le pénitent n'avait demandé à ce qu'elle fût différée. Il suffira donc que le confesseur se rappelle qu'il a entendu la confession de son pénitent, qu'il lui a imposé une pénitence, et qu'il l'a jugé digne de l'absolution, quand même il ne se rappellerait pas, même *in confuso*, les fautes accusées, ni la pénitence donnée. On suppose que le pénitent n'a commis aucune faute grave depuis sa confession. Mais si le confesseur n'avait pas imposé de pénitence et ne se rappelait ni en particulier, ni en général ou confusément l'état de conscience de son pénitent, il devrait en prendre connaissance de nouveau. De même, si le pénitent avait commis quelque faute grave depuis sa confession, il devrait l'accuser et recevoir une nouvelle pénitence.

Tel est le sentiment de Suarez et de Delugo, qu'il nous paraît bon de citer.

Suarez dit : « Si jam imposuit pœnitentiam (confessarius), non indiget memoria peccatorum, imo nec pœnitentiæ impositæ, etiamsi Navarrus id dicat ; sed satis est ut recordetur hunc pœnitentem esse rite confessum, et bene dispositum, et quod postea nihil grave commiserit, in quo ejus testimonio standum est. Si vero pœnitentiam non imposuit, et neque in particulari, neque secundùm aliquam confusam et moralem rationem recordatur conscientiæ ipsius pœnitentis, postulare debet iteratam notitiam, ut imponat pœnitentiam condignam. » (D. 22, sect. 6.)

Delugo dit la même chose, en termes différents : « Si prior confessio facta fuit sacerdoti judici, atque adeo ex se fuit sacramentalis, et sacerdos pœnitentiam imposuit, postea, licet oblitus sit status pœnitentis, et nesciat qualem pœnitentiam imposuerit, sed recordatur pœnitentem fuisse dispositum ad absolutionem et pœnitentiam acceptasse, poterit sacerdos sine alia notitia absolvere.» (D. Pœnit. disp. 16, sect. 15, n. 636.)

Q. — Dernièrement, dans une réunion de prêtres, fut posé le cas suivant :

Un curé, récemment nommé dans une paroisse, voulant se rendre compte de l'étendue de ses domaines, a la chance de trouver dans un petit caveau, cachette plutôt, du presbytère, une dizaine de bouteilles de bon vin vieux. Ce presbytère, à peu près neuf, n'a été habité que par deux curés qui y sont morts. Et l'on ne sait auquel des deux a appartenu le trésor.

La moitié de la trouvaille appartenant de droit à l'heureux mortel qui l'a faite, *quid, en justice*, de l'autre moitié, car le bienfaiteur ne saurait, en aucun cas, être oublié?

Est-elle 1° à la commune, propriétaire du presbytère?

Ou 2° à la fabrique, remplaçant la commune?

Ou 3° au curé, payant les impositions du presbytère?

D'un autre côté, peut-on regarder la découverte comme un bien vacant, et, à ce titre, de droit naturel, est-il, en totalité, au premier occupant?

Que pense le cher et savant *Ami?*

R. — Admettons d'abord que l'*heureux mortel* qui a fait cette trouvaille a découvert un vrai trésor. A titre d'inventeur, il a droit à la moitié du trésor. L'autre moitié appartient à la commune propriétaire du presbytère. Ce n'est ni au locataire ou usufruitier, ni à l'administrateur, mais au propriétaire du fonds ou de la maison, que cette moitié est attribuée par la loi.

Les *bonnes bouteilles* pouvaient-elles être regardées comme un *bien vacant* appartenant au premier occupant? A cela il n'y a guère d'apparence. Il est, en effet, trop naturel de croire que le propriétaire n'a pas eu l'intention de les abandonner et d'en abdiquer la propriété.

En restant dans l'hypothèse du trésor, nous pouvons ajouter, avec Mgr Gousset, qu'on ne doit pas inquiéter l'inventeur qui se l'approprie en entier, *quand il n'est pas d'une grande valeur*, surtout (ce qui n'a qu'un rapport indirect avec notre question) quand il s'agit de certaines médailles ou statues dont la valeur extrinsèque l'emporte beaucoup sur la valeur matérielle. (Th. m. t. I, n. 703).

D'où le peu de valeur de la trouvaille et aussi, sans doute, l'abandon présumé de la commune propriétaire, seraient une excuse suffisante pour l'inventeur qui s'est approprié tout le trésor.

Nous avons admis l'hypothèse d'un trésor véritable. Il eut fallu peut-être demander avant tout s'il y avait là un vrai trésor. C'est ce que nous allons examiner.

Le code (art. 716) définit le trésor « une chose

cachée ou enfouie sur laquelle personne ne peut justifier sa propriété. » Or n'y avait-il aucun indice propre à faire connaître le propriétaire de la chose cachée, aucune preuve tendant à le démontrer, capable au moins de mettre d'un côté une probabilité suffisante, équivalant à une grave présomption ou à une certitude morale? Si oui, le trésor s'est évanoui dans la main de l'inventeur, il n'existe plus. Il n'aura plus le bonheur de déguster gratuitement le vin d'autrui ; mais il devra se donner le mérite de la justice en restituant le tout aux héritiers du vrai propriétaire.

A défaut de ces indices ou preuves qui seraient favorables à l'un des deux curés ayant habité le presbytère, serait-il encore possible de dire que « personne ne peut justifier sa propriété sur la chose? » Le maître de la chose est-il réellement inconnu? Il n'est pas certain, puisqu'il y a doute entre deux personnes; il est douteux, mais cependant n'est-il pas assez déterminé pour revendiquer le partage de la chose, *pro rata parte dubii?*

Quand il y a doute sur le point de savoir à qui de deux personnes connues appartient et doit être rendue une chose qui n'est pas à vous, la justice demande que vous restituiez à chacune *pro rata parte.*

Dans le cas présent, il nous semble que l'on peut soutenir cela, non sans raison, même en admettant que la présomption ne serait pas en faveur de l'un des deux curés, et spécialement de celui qui a habité le dernier dans le presbytère.

Dès lors que tous deux peuvent justement, au moins pour moitié, revendiquer la propriété de la chose, ils semblent exclure l'hypothèse du trésor qui exige, d'après le code, « que personne ne puisse justifier sa propriété sur la chose cachée. »

L'existence du trésor devient donc au moins douteuse. Douteux aussi était par là même le droit de l'inventeur. S'il a consommé dans la bonne foi, sans s'être enrichi, vu aussi le peu d'importance de la chose et la présomption que les héritiers desdits curés, peut-être nombreux, abandonnent les droits minimes qu'ils pourraient y avoir, il peut encore être excusé. Nous l'obligerions cependant à dédommager les personnes intéressées dans l'affaire par quelques aumônes ou bonnes œuvres faites à leur intention.

Q. — Une vieille femme de ma paroisse alitée depuis plusieurs années veut faire une fondation de messes. Elle a dans ce but fait une donation de mille francs à la fabrique, par acte notarié, en se réservant toutefois la rente de cette somme sa vie durant. Cette dernière condition sur laquelle elle ne veut pas ou plutôt ne peut pas revenir parce que son mari s'y oppose, rendant sa libéralité de nul effet, voici ma difficulté :

Quelle conduite devra tenir le curé vis à vis du mari s'il survit à sa femme? Il sera son héritier et la créance qui représente les mille francs lui reviendra. Pourra-t-on lui faire une obligation de justice d'employer les mille francs à réaliser le désir de sa femme ou ne pourra-t-on que faire valoir des raisons de convenance, et ne pas faire de sa mauvaise volonté un cas de refus d'absolution, sous prétexte que la femme devait elle-même faire le nécessaire, le pouvant, pour assurer la fondation? Quand je dis, le pouvant, c'est une façon de parler, car elle est alitée, paralysée depuis plusieurs années, et c'est le mari qui s'oppose à ce que le notaire revienne pour qu'elle puisse lui laisser cette charge par testament, comme il s'oppose à ce qu'elle fasse dès à présent cession de sa réserve.

R. — Si nous avons bien compris, il s'agit d'une vieille femme qui a fait donation à la fabrique, pour une fondation de messes, d'une somme de mille francs, représentée par un billet. Les intérêts de la somme doivent être payés à la donatrice jusqu'à sa mort, et employés à faire dire des messes pour elle après son décès. On ajoute que la donation a été faite *par acte notarié,* et par conséquent avec l'autorisation du mari. Cela étant, et après l'acceptation de la fabrique, la donation devient irrévocable; et quand même le mari, à défaut d'autres héritiers, hériterait de sa femme, il ne pourrait pas revendiquer une créance qui appartient à la fabrique. Dans le cas où par chicane ou manœuvres déloyales, il viendrait à remettre la main sur la dite créance, et prétendrait la conserver, il serait manifestement injuste et indigne de l'absolution.

Mais la donation en question est-elle bien une *donation entre vifs,* ayant mis la fabrique immédiatement en possession de la créance donnée, comme nous venons de le supposer? Ne serait-elle pas une *donation testamentaire?* Si cette hypothèse est vraie, le consentement du mari n'était pas requis. La donation n'aura son effet qu'au moment de la mort de la donatrice. Le billet représentant la somme, et confié à la fabrique, n'est pas devenu sa propriété. La fabrique est simplement dépositaire. A l'ouverture de la succession, elle devra rendre le billet ou demander à l'héritier l'exécution du legs particulier fait en sa faveur. Celui-ci peut faire des difficultés, demander l'annulation du testament, se refuser à remplir les intentions de la défunte. Dans ce cas encore, il est évident qu'il serait injuste, et qu'étant de mauvaise foi, il ne pourrait être admis aux sacrements. Cependant, s'il avait obtenu une sentence du juge, irritant ou diminuant le legs fait à la fabrique, il faudrait l'exhorter à s'acquitter des charges qui pèsent sur lui par la volonté expresse de la défunte; mais il ne serait peut-être pas prudent de le contraindre par le refus de l'absolution, parce qu'il peut, non sans apparence de raison, vouloir s'en tenir à la sentence du juge.

Enfin notre correspondant dit que le mari s'oppose à *ce que le notaire revienne pour que la dite femme puisse laisser à son mari la charge par testament;* d'où on pourrait conclure qu'il n'y a pas eu encore de testament : troisième hypothèse, qui serait celle d'une promesse de donation, d'une volonté expresse, mais non réalisée sous forme légale, de donner la dite somme de mille francs. La fabrique n'aurait acquis aucun droit. Le mari serait gravement répréhensible d'empêcher son épouse d'user de sa liberté et de la priver ainsi des secours spirituels qu'elle voudrait

s'assurer après sa mort. De ce chef encore, il pourrait être indigne d'absolution, à moins qu'il ne se repente et ne répare sa faute de quelque manière : ce à quoi il faudrait au moins l'exhorter vivement, bien que peut-être la stricte justice n'ait pas été lésée et qu'aucune action légale ne puisse être intentée contre lui.

En résumé, quoi qu'il en soit de la donation, si la fabrique a acquis des droits, elle peut les faire valoir en justice. Si la loi ne la protège pas, bien que la donation ait une valeur réelle au for de la conscience, l'héritier de la défunte, quel qu'il soit, doit en conscience remplir ses dernières volontés. L'ignorance seule ou la bonne foi, provenant d'un défaut de titre légal, ou d'une sentence du juge rendue en sa faveur, pourrait l'excuser au moins d'injustice formelle : alors il faudrait l'exhorter et non le contraindre à exécuter le legs pieux.

Q. — Les remarquables articles de l'*Ami* ainsi que ses décisions pleines de sagesse sont très appréciés dans notre communauté, où l'on enseigne la théologie, la philosophie, l'Ecriture sainte, l'histoire ecclésiastique, la littérature, le plain-chant, etc.

Cependant, une réponse donnée dans le n° 25, de 1893, p. 389, a beaucoup étonné plusieurs d'entre nous. Il nous semble que ce banquier ne peut en aucune façon prêter à ce taux de 12 0/0 ; que si, vu les raisons extraordinaires qu'il croit avoir, il pense ne pouvoir faire autrement ses affaires, nous lui prescririons de ne pas prêter du tout ; mais nous ne lui permettrions jamais d'exiger un pareil intérêt.

R. — Dans la réponse donnée au n° 25, p. 389, année 1893, nous n'avons pas affirmé d'une manière absolue que le banquier en question pouvait prêter à 12 0/0, mais seulement qu'il nous paraissait difficile de le condamner comme injuste, au moins formellement, quand il croyait, comme le porte la question, découvrir un *periculum sortis* ou se trouvait obligé d'accorder trop de *facilités pour le paiement de l'intérêt et du capital*. Ce *periculum sortis* particulier ou extraordinaire, ces difficultés de recouvrement, constituent un titre extrinsèque qui doit entrer en ligne de compte et permettrait dans un prêt ordinaire d'exiger une compensation. Ajoutez à cela les frais que le banquier est obligé de faire, pour entretenir sa maison, payer ses employés, réunir entre ses mains et renouveler incessamment des sommes plus ou moins considérables, et aussi les risques et dangers multiples auxquels il est exposé, toutes choses qui doivent naturellement peser sur le client et augmenter l'intérêt de l'argent emprunté. Quel est le taux qui représenterait exactement ces différents titres extrinsèques au prêt, et permettant aux banquiers d'exiger un intérêt certainement légitime? C'est bien difficile à dire.

Clément Marc (T. 1, n. 1116) se pose la question générale : « Quid *Nummularii* recipere possunt occasione mutui ? » et il répond : « Possunt saltem sex pro centum, *juxta taxam statutam* pro mercatoribus : exercent enim mercaturam pecuniæ. Imo, in pluribus locis, legitime eis conceditur *septem* pro centum, ob varia pericula et labores quos subire debent, ad pecuniam assecurandam aliove transferendam. » Si à ces raisons générales qui autorisent un intérêt plus élevé s'ajoute un *periculum sortis* particulier, une difficulté spéciale de recouvrement, il y a lieu encore de porter le taux plus haut. Enfin il faut tenir un certain compte de l'estimation commune, qui ne paraît pas condamner les banquiers qui dépassent le taux légal et se maintiennent dans les limites consacrées par l'usage. Nous disons *consacrées par l'usage*, parce qu'ils ont généralement dépassé le taux légal, même avant qu'il fût supprimé.

Ce fut la loi du 12 janvier 1886 qui supprima la taxe légale de 6 0/0, et permit au commerce d'aller au-delà.

Cette loi a été faite surtout pour les banques. Elle peut sans doute couvrir des injustices, si on en abuse pour exiger un intérêt excessif et usuraire. Mais en elle même, elle n'est pas certainement injuste. Elle peut donc légitimer un intérêt supérieur à 6 0/0, ou au moins créer la bonne foi dans les banquiers qui croiraient avoir par ailleurs des titres suffisants pour exiger plus. Dès lors il nous paraît difficile de les condamner comme injustes, même s'ils exigent, à raison du *periculum sortis* et des difficultés de recouvrements, jusqu'à 12 0/0. Cela ne veut pas dire que nous les tenons pour absolument indemnes ; mais il n'est pas prouvé qu'ils sont injustes, et à défaut de preuve, on ne peut condamner personne, surtout quand, nous le supposons, la bonne foi existe. Nous les engagerions cependant à ne pas dépasser les limites du juste, et à s'en rapporter pour cela, non à eux-mêmes, mais au jugement d'hommes prudents et probes.

C'est dans ce sens que nous avons donné une solution, non pas spéculative et décisive, mais purement pratique et qui laisse, à chacun, à raison de circonstances toujours variables, la faculté entière de penser et d'agir autrement.

Q. — Avant mon ordination à la prêtrise, il y a dix ans, afin d'attirer sur moi les bénédictions du ciel, je promis à Dieu d'élever pour le sacerdoce un enfant de ma paroisse. Devenu curé, je pris cet enfant de douze à treize ans chez moi : mais, au bout de quelque temps, ne lui trouvant pas l'amour de l'étude, je le renvoyai à ses parents. Depuis, craignant d'avoir renvoyé cet enfant pour un motif trop futile, et de n'être pas quitte par conséquent envers Dieu au sujet de ma promesse, je pris un autre enfant de quatorze ans environ et le mis au séminaire : mais il n'y demeura pas. Aujourd'hui je me demande si je suis obligé d'envoyer au séminaire des élèves jusqu'à ce qu'enfin l'un d'entre eux devienne prêtre ? L'œuvre bonne que je me proposais de faire n'ayant pas été faite (peut-être parce que j'ai été trop sévère dans les dispositions que j'exigeais de mon premier élève), ne suis-je pas engagé envers Dieu jusqu'à ce que j'aie réussi à une œuvre semblable avec un autre enfant ? Il est évident, ai-je besoin de l'ajouter, que si j'avais pu prévoir ce qui s'est passé ensuite et deviner le caractère du premier enfant, j'aurais tout de même fait mon vœu d'avant la prêtrise, mais en lui donnant pour objet un autre enfant, ou bien un enfant encore indéterminé.

R. — Vous devez interpréter le vœu que vous avez fait d'élever pour le sacerdoce un enfant de votre paroisse, d'après votre intention et la nature de votre promesse.

L'intention que vous avez eue en faisant ce vœu, est la mesure de votre obligation. Si vous aviez en vue de préparer simplement un enfant au sacerdoce, le premier essai n'ayant pas réussi, vous étiez dégagé de votre prômesse. Lors même qu'après coup vous auriez craint d'avoir été un peu sévère à l'égard de l'enfant que vous prépariez, et qui vous a paru peu disposé à l'étude, vous n'auriez pas à vous inquiéter, parce que vous aviez un motif suffisant pour le renvoyer.

Mais si votre intention était de conduire effectivement un enfant au sacerdoce, malgré les difficultés et les insuccès avec lesquels il faut toujours compter, une tentative unique, faite sur un seul enfant, n'eût pas suffi à l'accomplissement du vœu, d'autant, qu'en cette matière, le succès dépend de la vocation, et la vocation dans un enfant ne peut être connue d'une manière certaine. Vous vous engagiez donc, en voulant conduire un enfant au sacerdoce, à faire plus d'une tentative. C'est cette seconde intention qui parait avoir été prédominante.

Mais votre intention était nécessairement soumise à la nature de la promesse que vous avez faite. Vous promettez de faire un prêtre. Or, la vocation au sacerdoce, c'est Dieu seul qui la donne. Vous ne pouvez être absolument responsable de votre insuccès dans le choix de ces enfants, si par la suite ils apparaissent dépourvus de vocation. Vous donnez à Dieu ce que vous avez promis, c'est-à-dire votre concours pour conduire un enfant au sacerdoce ; mais vous ne pouvez donner la vocation. Vous ne pouvez pas non plus être obligé à renouveler l'expérience sur tous les enfants de votre paroisse. Cela serait exorbitant.

A quoi donc êtes-vous tenu encore ? Etes-vous dégagé de toute obligation ?

Il nous semble que les deux expériences infructueuses que vous avez faites sont suffisantes pour acquitter votre dette envers Dieu, que vous n'êtes pas tenu à en faire une troisième dans des conditions à peu près identiques et sans plus de chances de succès, parce que vous avez fait, pour accomplir votre vœu, ce qui vous était moralement possible. Nous ajouterons cependant, que si vous trouviez dans votre paroisse un sujet exceptionnellement bien préparé, offrant des garanties plus qu'ordinaires, et ayant des marques non équivoques de vocation, vous devriez lui venir en aide pour le conduire au sacerdoce, parce que d'une part, les premiers essais ne vous ont pas coûté tout ce que vous auriez dépensé pour payer les frais de l'éducation et de l'instruction d'un prêtre, et d'autre part, vous seriez moralement assuré d'atteindre votre but et de remplir *effectivement* votre vœu.

Q. — Celui qui cite un prêtre devant un juge civil en témoignage d'une chose dite par le prêtre au confessionnal, mais ne se rapportant nullement à la confession et une fois seulement que celle-ci a été entendue, tombe-t-il sous le coup de la 7e excommunication spécialement réservée au Souverain-Pontife portée contre les violateurs de l'immunité ecclésiastique ?

A ce propos vous feriez, je crois, œuvre utile si vous vouliez bien dire, je vous prie, quelle est la portée qu'il faut donner à cette excommunication, surtout depuis que le Saint-Office a déclaré (23 janv. 1886) que la première partie de cette censure ne s'applique « nisi legislatores et aliæ auctoritates. »

R. — Nous commencerons par la seconde question, parce que la solution que nous lui donnerons nous aidera à discuter la première.

I. *Quelle est la portée qu'il faut donner à cette excommunication, après le décret du Saint-Office du 23 janvier 1886 ?* Avant cette instruction, les canonistes admettaient communément que les particuliers qui dénonçaient un clerc au juge civil pour le faire poursuivre en matière criminelle, ou qui le faisaient citer devant les tribunaux laïques en matière civile, encouraient l'excommunication présente, même pour des affaires de peu d'importance.

Un décret du Saint-Office, du 11 janvier 1871, a déclaré que les juges n'étaient pas visés par cet article, ni *ceux qui sont subordonnés*. D'après l'Instruction du 23 janvier 1886, il ne concernait que *legislatores et alias auctoritates cogentes sive directe sive indirecte judices laicos ad trahendum ad suum tribunal personas ecclesiasticas prœter canonicas dispositiones*.

D'après notre législation française, il faut comprendre sous le nom de *législateurs* les *députés* et les *sénateurs*. Quant aux autres autorités, il ne faut voir que les *ministres* et le *chef de l'Etat*, parce que ceux-là seuls ne sont pas *subordonnés*, le procureur général lui-même se trouvant subordonné au ministre de la justice.

En pratique, un confesseur rencontrera donc rarement une pareille excommunication chez ses pénitents. S'ensuit-il que la faute n'existera pas par suite de la violation de l'immunité ecclésiastique ? Non, car on peut établir la proposition suivante :

Tout individu qui force les juges laïques à citer à leur tribunal un ecclésiastique, que la cause soit en matière civile ou criminelle, de grande ou de minime importance, commet une faute grave et peut être excommunié par l'évêque, à moins qu'il ne se trouve dans un des cas prévus par le droit, ou qu'il ait obtenu la permission de l'évêque s'il s'agit d'un clerc, ou du pape s'il s'agit d'un évêque.

1o Il y a *faute* à citer un clerc devant un juge laïque, parce qu'on viole l'immunité ecclésiastique : ce principe est admis par tous les canonistes.

2o Il y a *toujours faute grave*, même lorsque la cause est de peu d'importance, parce que l'atteinte portée à l'immunité est de même nature, que la cause soit importante ou non.

3o L'évêque *peut frapper d'excommunication* les violateurs de l'immunité ecclésiastique, mais il n'y est cependant pas obligé : « Et si quis ausus fuerit trahere ad judicem seu judices laicos vel clericum sine venia Ordinarii, vel episcopum sine venia S. Sedis, in potestate eorumdem Ordinariorum erit in eum, præsertim si fuerit clericus, animadvertere pœnis et censuris ferendæ sententiæ, uti violatorem privilegii fori, si id expedire in Domino judicaverint. » (Inst. du 23 janvier 1886).

4o Il est des cas prévus par la loi ecclésiastique où la citation d'un clerc devant le tribunal civil est autorisée d'une manière générale, même sans la permission de l'évêque. Le cas le plus pratique est celui que les canonistes indiquent dans les termes suivants : *Per viam reconventionis in causa civili*. Nous ne pouvons l'expliquer plus clairement qu'en citant quelques passages d'une lettre de la S. Congrégation de l'Immunité, du 7 septembre 1822. Il y est fait allusion aux excommunications de la bulle *In cœna Domini*. Quoique cette bulle soit abrogée dans son ensemble, le passage cité a été reproduit dans la constitution *Apostolicæ Sedis*.

« En ce qui concerne la personne du curé contre lequel la citation fut lancée et exécutée, V. S. doit être bien convaincue que, pour un procès parfaitement clair de reconvention, résultant de l'action intentée par le curé par devant le tribunal séculier, il n'y avait pas lieu de fulminer les censures, et surtout celles des articles 15 et 16 de la bulle *In cœna Domini*. En effet, l'article 15 frappe tout homme qui appelle des personnes devant les tribunaux incompétents, *præter juris canonici dispositionem*... Or, la citation devant les tribunaux civils pour la reconvention est en parfaite harmonie avec les prescriptions canoniques.

« Dans une affaire de Nardo, du 3 février 1620, la S. Congrégation de l'Immunité rendit une décision ainsi conçue : « Posita lege quod actor forum « rei debeat sequi, Josephus Rullus, clericus bene« ficiatus, recte provocatus fuit judicio reconven« tionis a Petro Roccabianca ante tribunal regiæ « jurisdictionis pro executione sententiæ ab eo« dem prolatæ in ea parte quæ respiciebat dam« norum resarcitionem. Non enim in hoc casu « principaliter ex integro ex nova causa aut judi« cio Petrus Roccabianca actionem instituit contra « præfatum clericum beneficiatum, sed continua« vit actum judicialem ab eodem Rullo promo« tum, aut sin minus resultantiam actus judicia« lis ejusdem ab eodem clerico promoti contra « ipsum Roccabianca; unde censuræ latæ una « cum affixione cedulonum contra Petrum Rocca« bianca non sustinentur, et fixus ecclesiasticus « resarciat damna ad formam juris. »

« La même chose fut décidée dans une affaire de Rossano, du 16 mars 1828 : « Causa laici cujus « forum actor sacerdos sequitur, cognoscenda est « coram judice laico, nisi adsit consuetudo. » Il y a eu plusieurs autres décisions dans le même sens.

« Ainsi la citation accomplie contre le curé de Saint-Michel fut un acte autorisé par la loi et protégé par la jurisprudence de la S. Congrégation [1]. »

5o L'Instruction du 23 janvier 1886 accorde aux évêques plusieurs pouvoirs pour dispenser de la loi de l'immunité ecclésiastique en certains cas, moyennant des conditions que nous expliquons.

a) Les pouvoirs sont accordés aux évêques des pays qui n'ont pas obtenu une dispense générale et directe du Saint-Siège, et dont les lois ne reconnaissent pas le privilège du for pour les ecclésiastiques.

b) Ceux-là seuls peuvent demander la dispense à l'évêque qui ont des droits à revendiquer : on n'admettrait donc pas la requête de celui qui voudrait faire punir un clerc pour violation d'une loi générale en le dénonçant au juge ecclésiastique.

c) Il faut qu'ils n'aient pas d'autre moyen de sauvegarder leurs intérêts, sinon en portant l'affaire devant les juges laïques.

d) Ils doivent présenter une requête à l'évêque avant la citation, lui demandant l'autorisation d'appeler un de ses clercs en justice.

e) L'évêque doit faire tous ses efforts pour amener une entente à l'amiable.

f) S'il n'y réussit pas, il doit *toujours* accorder la permission demandée, sans toutefois s'ériger juge et trancher la difficulté par lui-même, du moins ordinairement.

6o S'il s'agissait de citer un évêque devant les tribunaux civils, la permission devrait être demandée au Souverain-Pontife.

II. Celui qui cite devant le juge civil un clerc en qualité de témoin, commet une faute grave, à moins qu'il n'ait la permission de l'évêque, mais il n'encourt aucune censure.

1o Il y a faute à citer un clerc comme témoin sans la permission de l'évêque : « Clericus absque licentia episcopi non potest testimonium ferre etiam in causa civili, coram judice laico, sed pro licentia nihil est solvendum. » Ainsi s'exprime la S. Congrégation de l'Immunité, *in Aquilana*, 5 mai 1637 [2].

2o Cette permission, l'évêque peut la donner pour les clercs séculiers, en vertu de ses pouvoirs propres. Au siècle dernier et au commencement de celui-ci, les évêques recouraient ordinairement au Saint-Siège pour obtenir la faculté de donner cette permission ; mais la S. Congrégation de l'Immunité déclara, le 2 janvier 1826, que les évêques pouvaient dans le cas agir en vertu de leurs droits propres, d'après les facultés contenues dans le chapitre *Quamquam 2, caus. 14*.

3o S'il s'agissait d'un régulier, la permission doit être demandée, non pas aux supérieurs réguliers, mais à l'évêque, qui agit alors comme délé-

[1] Barbier de Montault, *Synopsis decretorum et resolutionum S. C. Immunitatis*, p. 452.

[2] Barbier de Montault, *Synopsis*... Vo *Témoin*, n. 1.

gué apostolique. Ainsi l'a déclaré la S. Congrégation de l'Immunité, le 26 janvier 1830. — *Synopsis*... n. 117, p. 467. Cf. n. 102, p. 459, n. 110, p. 464, n. 116, p. 466. — *Analecta* XII, p. 996, n. 825 ; XVII, p. 463, n. 1744 ; XVIII, p. 710, n. 2081.

Q. — La dévotion au Cœur Eucharistique de Jésus est-elle réprouvée par le Saint-Siège ?

R. — Plusieurs, s'autorisant d'un décret du Saint-Office du 3 juin 1891 qui déclare ne pas approuver des emblèmes du Cœur de Jésus dans l'Eucharistie, ont confondu la dévotion elle-même avec les emblèmes et ont prétendu qu'elle est repoussée par le Saint-Siège. La note suivante du commissaire général du Saint-Office, 30 décembre 1893, dissipe toutes les incertitudes et doit mettre fin à toutes les objections.

Rome, Saint-Office, 30 décembre 1893.

A Son Eminence Révérendissime Mgr l'archevêque de Paris.

Les nouveaux emblèmes du T. S. Cœur de Jésus dans l'Eucharistie ne sont pas à approuver par le Saint-Siège Apostolique.

Restent toutefois approuvés la dévotion et le culte au Sacré Cœur Eucharistique de Jésus, dans les termes indiqués à Son Eminence par la lettre du 31 mai 1891. Et, par suite, demeurent sans valeur les *interprétations individuelles de la presse*. Voilà la vérité.

FR. VINCENT-LÉON SALLUA,
commissaire général, archevêque de Chalcédoine.

LITURGIE

Q. — Un prêtre qui accompagne les vêpres sur l'orgue et suit attentivement tout l'office, mais sans le chanter, est-il tenu de réciter *privatim* cette partie du Bréviaire ?

R. — Il ne suffit pas de suivre de l'œil les vêpres pour satisfaire à l'obligation ; il faut de plus les chanter ou au moins les réciter. Autrement, on est obligé d'y suppléer.

Q. — Dans le directoire de notre congrégation nous avons plusieurs fêtes secondaires de saint Augustin, telles que celle de sa conversion le 5 mai, et deux translations de ses reliques. Elles sont du rit double mineur. Peut-on et doit-on les transférer comme la fête principale du 28 août, si elles sont empêchées au jour tombant ?

Je suis pour l'affirmative, parce que *ubi lex non distinguit, neque nos distinguere debemus*. Or le bref *Nullo unquam tempore* ne fait aucune distinction entre les diverses fêtes d'un même docteur. *Ergo*, etc.

Qu'en pensez-vous ?

R. — Nous pensons comme vous que la fête de la conversion de saint Augustin et les deux translations de ses reliques peuvent et doivent être replacées *ad diem fixum*, si elles sont *perpétuellement* empêchées.

Mais si elles ne sont pas perpétuellement empêchées, c'est-à-dire chaque année, mais seulement accidentellement, alors elles ne peuvent être replacées à jour fixe, ni simplement transférées. Elles sont entièrement omises cette année-là. Le Bref *Nullo unquam* est formel :

«... Eo anno penitus omittur. »

La nouvelle rubrique du Bréviaire *De translatione* donne la même solution.

Q. — Quelques prêtres ont l'habitude de changer l'office régulier du Bréviaire pour dire un office de dévotion, et ils font cela six ou sept fois par an. Ils se fondent sur ce qui leur a été dit au séminaire qu'on peut ainsi changer le Bréviaire, quoique très rarement.

R. — D'après saint Alphonse, on pécherait mortellement si l'on faisait ces changements d'office plus de quatre fois l'an, parce qu'alors ces changements entraîneraient un bouleversement relativement au calendrier d'une année entière.

Q. — Le cordon d'aube peut-il être en soie noire pour le vendredi saint et les messes de mort ?

R. — Nous ne connaissons pas de décret qui prohibe la soie noire pour le vendredi saint et la messe de *Requiem*.

Mais nous croyons que cette couleur noire ne convient pas, parce que le cordon n'est qu'un appendice de l'aube, qu'il est destiné à assujétir ; il convient donc qu'il soit de la même couleur.

A la vérité, la sacrée Congrégation des Rites interrogée par le maître des cérémonies de Brague, si le cordon pouvait être de la même couleur que les ornements : « An cingulum, tertium indumentum sacerdotale, possit esse coloris paramentorum ? an necessario debeat esse album ? » la sacrée Congrégation, dis-je, répondit qu'on pouvait se servir d'un cordon de la couleur des ornements : « Posse uti cingulo colore paramentorum » (8 juin 1709, n. 3809).

Mais nous pensons que la sacrée Congrégation n'entendait pas parler de l'ornement noir.

Du reste l'usage général n'est pas conforme à cette pratique.

Voilà pour la couleur.

Quant à la matière du cordon, rien non plus n'est prescrit, soit par la rubrique, soit par les décrets. Mais un décret du 22 janvier 1701 porte que, selon le présent usage de l'Eglise, le lin est préférable.

Q. — 1° Doit-il y avoir une croix au reposoir du Jeudi-Saint ? Si oui, de quelle couleur doit être le voile qui la recouvre ?

2° Quand on dit la sainte messe dans une église où le Très-Saint Sacrement est exposé, et à un autel autre que celui de l'exposition, est-on obligé de dire l'oraison du St-Sacrement.

3° Quelles oraisons faut-il dire après les litanies de la Sainte-Vierge ? Il y a des bréviaires et des livres de chant qui portent l'oraison *Concede nos*, d'autres l'oraison *Gratiam*. Laquelle de ces deux oraisons correspond vraiment à ces litanies de la Ste-Vierge, pour gagner l'indulgence ?